1890

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

ESTUDIOS HISTORICO FILOLOGICOS

Hernán Rodriguez Masone

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
DIVISION PUBLICACIONES Y EDICIONES
MONTEVIDEO URUGUAY

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA

Facultad de Humanidades y Ciencias

ESTUDIOS HISTORICO-FILOLOGICOS

PROF. HERNAN RODRIGUEZ-MASONE *

* Director Depto. de Historia Universal

* Catedrático de Historia Antigua y de Hist. de la Cultura

PROLOGO

Varios colegas y estudiantes, interesados en leer estos trabajos desde hace tiempo agotados me decidieron a publicarlos nuevamente.

El desciframiento del Lineal B en 1953, los progresos de la Micenología, las interpretaciones de Schachermeyr, Heubeck y otros, han probado y ampliado la tesis que sostuve en 1949. Los minoicos, a cuyo servicio estuvieron los guerreros aqueos, fueron los maestros de éstos en el arte de la navegación y no los fenicios, como pretendía Bérard.

Minoicos y aqueos exploraron juntos los mares, conquistaron ciudades, fundaron colonias. Un Minos aqueo-micénico sucedió más tarde al aborigen en el trono de Knossós; colonos aqueos se superponen a los cretenses en las costas del Mediterráneo y la civilización egeo-micénica prosiguió sin cambios aparentes hasta la catástrofe final, producida por la invasión de los pueblos del Norte y del Mar, ca. 1100.

En cuanto a mi traducción de la célebre digresión filosófica contenida en la Epístola VII de Platón, sigo considerándola tan exacta y castiza que no requiere modificación alguna. El trabajo titulado "Nuestra milenaria cultura" fue difundido a mimeógrafo en 1976.

Con estos estudios inicio una serie de publicaciones sobre Historia de la Cultura, Filología clásica e Historia Antigua.

NUESTRA MILENARIA CULTURA

(1)

Sería una tarea digna de Heraklés el intento de resumir en contadas páginas casi 40 siglos de nuestra milenaria cultura, que se remonta a los tiempos míticos y heroicos anteriores a la introducción en Grecia de la escritura Lineal B. Trataré, sin embargo, de hacerlo en varias entregas.

Como es bien sabido, nuestra cultura occidental mana de tres fuentes: Grecia, Roma y la revelación de Dios en Cristo. Grecia estuvo en contacto con otros pueblos, pero su cultura es esencialmente diferente de todas las anteriores y contemporáneas. Además fue, desde el principio, accesible a todos, eminentemente popular, ampliamente difundida.

No obstante, Ernst KORNEMANN, en el primer tomo de su *Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes* (obra póstuma, 1948) sostiene la presencia de una cuarta fuente. Afirma que junto a Grecia, cuna de toda nuestra cultura, junto a la creación intelectual y moral del pueblo helénico, tan agraciado por Dios debe considerarse el componente iranio. Cita como ejemplos de comprensión histórica mayor que la de los profesionales de la Historia a dos poetas. Uno es Esquilo, cuya intuición le permite entrever el comun origen de griegos y persas. En los versos 181-87 de sus *Persas*, que traduzco directamente del griego, conservando las líneas, afirma:

> Me pareció que dos mujeres bien ataviadas,
> una vestida con traje persa,
> otra con el peplos dórico estaban ante mi vista.
> Ambas aventajaban mucho a las mujeres de hoy
> por su estatura y por su intachable belleza.
> Hermanas de la misma sangre, tuvieron por azar
> su patria, una en Grecia, la otra en tierra bárbara.

Y nada menos que GOETHE, en su ancianidad, *(West-östlicher Divan)* había descubierto la influencia de la literatura persa en

(1) Vigilia, 2, 1976

Europa. A fines del siglo pasado, el historiador Alfred von GUTSCHMID fue el primero que reconoció que la antigua Persia sobrevive hasta en los conceptos relativos al Estado. Alejandro el Grande, sus sucesores helenísticos en los tronos de Oriente, luego Roma tomaron mucho de Persia. El influjo de ésta sobre el Imperio Romano de Oriente se prolongó en vivaz intercambio, que se hizo más intenso en bienes espirituales y materiales durate el renacimiento de Persia bajo los Sasánidas.

El gobierno de un gran imperio es imposible sin una eficaz y bien preparada burocracia como la que poseyó la Persia aqueménide. Esta administración fue también transmitida a los árabes cuando se convirtieron en creadores de otro imperio universal, sobre todo al establecer su capital en Bagdad y sucumbir finalmente al influjo del Irán. KORNEMANN afirma que Helenismo e Iranismo son los factores creadores de Europa.

Nuestra conciencia nacional se afianzará redescubriendo y cultivando los valores eternos de Occidente. René GROUSSET en su *Préface* al *Atlas de la Civilisation Occidentale* de Fr. VAN DER MEER expresa: «Después de las dos guerras mundiales, vivimos en un universo en que las nociones más seguramente establecidas parecen cuestionadas. Los principios mismos de nuestra civilización occidental aparecen, a veces, como desvalorizados. Parecemos dudar de nosotros y a punto de renegar la antigua herencia: el humanismo greco-cristiano que nos ha hecho lo que somos. «Sin él,- dice más adelante,- «estaríamos desarraigados en lo espiritual, seríamos errantes «personas desplazadas». (...) «El consejo de Sócrates es eternamente válido. Comencemos por conocernos a nosotros mismos. Comencemos por darnos cuenta cabal de que representamos valores irremplazables. Comprobemos la eminente dignidad de nuestro humanismo greco-cristiano. Este nos ayudará, en las horas difíciles que atravesemos, a perseverar en nuestro ser, agrupados en torno del tesoro de espiritualidad que nos viene del fondo de los siglos. No hay, en la historia de los hombres, herencia más rica que ésta, de la cual tenemos la felicidad de ser depositarios».

Como todas las ciencias, la Historia de la Cultura tiene su ilustre origen entre los antiguos griegos. Sus remotos antecedentes se hallan en el mismo Padre de la Historia, en su *Periegesis* sobre los escitas y en los diversos escritores de Periégesis, tales como Pausaías, Dionysios, Pseudo-Skymnos, Diodoros, Heliodoros y Polémon de

Ilion, y de *Períploi*, y los capítulos llamados *Arqueologías* en los historiógrafos helenos.

Más tarde, Theóphrastos en su *Perí eusebéias* y Dikáiarkhos en su *Bíos Helládos* realizarán los primeros ensayos de una historia de la cultura. También trataron el tema Demócritos, Protagoras y Platón, aunque sus construcciones dependen de la Antropología. Una historia de la cultura, dominada por la Teleología cultivaron Anazagoras, los peripatéticos y los estoicos: el progreso se extiende -según ellos- al lenguaje, la religión y a la vida en sociedad, cuyo grado más perfecto es el Estado.

De esta creencia en el progreso se aparta Hesíodos aunque, según expresa, la época de los Héroes interrumpe el proceso de decadencia y prepara para una nueva ascensión. Poseidonios observa una decadencia moral unida a un progreso cultural. De las teorías griegas dependen los trabajos de los romanos como Cato Maior, Varro y Plinius Maior, y las indagaciones actuales.

Con razón expresó PICO DELLA MIRANDOLA: Todo lo que en los tiempos pasados hizo palpitar el alma humana y con su soplo vivificó a los hombres no debe, no puede morir: creencias, lenguaje, costumbres, artes y letras, ciencia, filosofía. Los hombres han puesto en ello su labor, su fe, su amor.

En el siglo XIX, ERWIN ROHDE confirma en su *Psyche* que el espíritu helénico aún fluye en nosotros porque el que un día vivió con plenitud de vida en el pensamiento de los hombres jamás muere por entero.

Habrá que refutar muchas falsas concepciones de la Antigüedad y difundir las verdaderas en más amplios círculos. Subrayando lo que con razón se considera como cumbres de la Antigüedad respecto de las cuales es imposible una vacilación en el juicio, el estudio deberá fundamentarse sobre las fuentes y los datos de las publicaciones especiales.

La Historia de la Cultura es el indispensable complemento de la historia política; presenta una imagen plena de vigorosa vida propia; es una sección de la Historia que sobrepasa ampliamente en importancia a todas las demás disciplinas afines o colindantes.

No hay que incurrir en el concepto vulgar de que ella es esencialmente la transmisora del conocimiento de los usos, necesidades y tendencias de la vida cotidiana tanto domésticas como sociales y

por lo tanto sólo ve en esta ciencia algo más que una extensa historia de las costumbres. Pero, si se supera esa concepción usual y se asigna a la Historia de la Cultrua la tarea de investigar el desarrollo de la formación intelectual y moral, limitándola arbitrariamente a la vida del espíritu y no se averigua los progresos técnico-materiales o sólo se trata las repercusiones de la actividad privada y no se piensa en la actividad pública, no se logrará comprender plenamente la Antigüedad.

No deberíamos equivocarnos en nuestra recta apreciación, dado que la actividad historiográfica orientó antes su interés predominantemente hacia la vida política y por esto la Historia de la Cultura resultó postergada.

Quien quiera fijar la Historia de la Cultura como concepto científico debe antes intentar comprender claramente el concepto Cultura. Este es bastante tardío, luego que en el correr de los siglos fuera entendido de muy diversa manera, tanto en su naturaleza como en sus metas, y fue creciendo hasta ser un dominio ilimitado. Aún hoy no es completamente unívoco. Dicho concepto está concebido demasiado estrictamente cuando se incluye en él sólo las formas gradualmente logradas de la educación intelectual y moral. Debe incorporarse en él la suma de todas las obras intelectuales y corpóreas creadas por los antiguos, que los han elevado sobre la Naturaleza.

En la cultura de un pueblo se refleja la suma de todos los valores intelectuales y materiales conquistados por él, así como su esfuerzo por mantenerlos. Cuando esta cultura posee aún energía vital se percibe también la aspiración ideal de conquistar nuevos valores superiores.

La cultura de un pueblo representa todas sus fuerzas vitales ligadas a una unidad inidividual que es el alma nacional, el espíritu nacional como se suele expresar con cierto misticismo pero con exacta intuición. Este es el que debemos restablecer y vigorizar en nuestra actual situación.

En conexión con las grandes obras realizadas por un pueblo, la Historia de la Cultura esclarece su espíritu nacional, su desarrollo, las diversas formas en que se expresa y, basándose en esto, trata de hallar su esencia. Esta labor es mucho más difícil aún que la investi-

gación del alma individual y, a menudo, sólo puede ser resuelta parcialmente.

Según el gran historiador que fue WALTER OTTO, como suprema meta ideal de la investigación de la Cultura, podría pensarse finalmente en averiguar el alma de la Humanidad, en el sentido de Herder.

Su campo de trabajo es, por tanto, amplísimo. En él tienen las diferentes series de evolución histórica su punto focal. Para solucionar los problemas planteados, la Historia de la Cultura debe reunir los correspondientes resultados de todas las disciplinas históricas. En un punto de la investigación así entendida, hay que apreciar detenidamente al Estado por su sobresaliente situación entre los progresos humanos y, por ello, dentro de la Cultura. Sin aludir al Estado, como el más importante supuesto de todos los progresos, como el exponente del espíritu nacional, condicionante de éste y, a la vez condicionado por él, sería un absurdo nuestro estudio.

La materia de la Historia de la Cultura es completamente distinta de la de la historia política; diferencia que la destaca también de las demás disciplinas afines. Esta diferencia con la historia política surge más nítidamente en la praxis; aunque muchos asuntos de la historia política deben considerarse en la Historia de la Cultura. Su método es analítico, en tanto que el de la historia política es sintético. Ante todo, y en oposición a ésta, investiga la historia de las ideas. En la historia, tanto en la política como en sus disciplinas particulares, se nos presenta la importancia de las ideas junto con la potencia creadora de los hombres eminentes, por lo cual tenemos cierto derecho a designar a los diferentes pueblos y a los principales factores en la historia política como ideas corporizadas.

En realidad, el objeto de investigación de la Historia de la Cultura es lo particular, el devenir, la personalidad histórica conductora, que deben considerarse sobre lo típico. Así, predomina el método analítico frente al sintético de la historia política. Su objeto es, al cabo, lo creado; las secciones transversales en el desarrollo predominarán sobre las longitudinales. Como elemento de unión de los diversos sectores está el propósito de conocer el devenir y la esencia del espíritu nacional y también de las mutaciones de su singularidad.

La Historia de la Cultura antigua en su totalidad, así como en su época terminal nos demuestra precisamente que la evolución humana no se ha cumplido en un avance constante. Interrupción y retroceso, nuevos comienzos, retorno de lo mismo y desarrollo superior se nos presentan en abigarrado cambio. En todo caso se contradice el dogma de la sostenida y gradual ascención hacia formas de vida cada vez más elevadas.

La Antigüedad, en su final, se había sumergido en una profundidad abisal, pero la poderosa marea ascendente en el transcurso de desarrollo histórico elevó nuevamente la cultura a alturas cada vez mayores. Esta cultura occidental, que guarda y considera a todos los grandes progresos de la Antigüedad como un bien imperecedero, está hoy ante un grave peligro.

Infalibles leyes de desarrollo histórico no han sido establecidas aún y tampoco se hallarán nunca. Debemos cuidarnos de la errónea doctrina de la rigurosa necesidad en el curso de la historia y ser modestos en nuestro pronóstico.

El historiador debe influir en la elaboración de la cultura, trabajar en el gran fundamento de toda reconstrucción y lo logrará si posee la firme confianza en sus propias fuerzas, frente a las cuales ningún destino es ineluctable.

Como expresa VAN DER MEER, el siglo XX ha visto el advenimiento de la era técnica. En el mundo actual, la técnica predomina. En efecto, con ella reina la masa y la cantidad. El horizonte espiritual se ha oscurecido a tal punto que es necesario un verdadero esfuerzo, hasta una profunda convicción para reconocer todavía la autenticidad del hombre y conferir a los puros valores humanos el lugar que les corresponde sin considerarlos como amenazados, fútiles o accesorios.

Se ve también que el estado totalitario, última conclusión de nuestro espíritu de abstracción, que no atempera ni el humanismo antiguo ni el humanismo cristiano, ha cesado de ser una teoría para convertirse en una espantosa realidad.

Es evidente que todo hombre de este tiempo, que no está atrapado enteramente por su propia técnica, se pregunta cuál puede ser el significado de cada uno de los cuatro elementos irremplazables que han servido para construir el impresionante edificio espiritual en que vivimos, y fuera del cual dejamos de ser hombres.

LAS TEORIAS DE BERARD (1)

En la América hispánica se aborda el estudio de la cuestión homérica sin preocuparse de seguir cuidadosamente los progresos realizados por la crítica filológica, y en particular, sin conocerse los trabajos italianos, alemanes e ingleses. Por eso muchos, sin noción alguna de los *studia antiquitatis*, sin conocer siquiera el griego, se dejan cautivar por el estilo atrayente de Victor Bérard, e impresionados por la masa de su voluminosa obra creen que éste ha dicho la última palabra sobre la cuestión, que posee la verdad y que no hay más nada que investigar al respecto. Con una visión unilateral del asunto, y sin estar al corriente, tampoco, de los trabajos franceses que rechazan las teorías de Bérard, difunden en un medio que carece de tradición humanística los errores de aquél, y contribuyen a propagar sus absurdas teorías.

Apoyándose en el libro de Bérard, *Un mensonge de la science allemande*, y poseídos de ese terrible prejuicio contra todo lo alemán, pretenden ridiculizar a F.A. Wolf, como si su única contribución a la filología clásica hubiesen sido los *Prolegomena ad Homerum* —que seguramente no leyeron y sólo conocen por referencia—. No saben que, como observa Wilamowitz, el mérito principal de los *Prolegomena* no consiste en los problemas homéricos que allí se tratan, sino en "el descubrimiento de los escolios, es decir, de la *historia del texto de la Ilíada*", en la importancia del esfuerzo por escrutar las vicisitudes de la tradición manuscrita. Su mérito, según dice el filólogo Bursian, descansa más sobre "el método de la investigación" que sobre los resultados alcanzados. Para Bursian, es "el

(1) Número, 5, 1949

primer magistral ejemplo de una indigación conducida a interrogar rigurosamente todos los testimonios de un producto literario, según las diversas épocas (seis) de su tradición"[1]. La importancia de Wolf como estudioso e intérprete de la antigüedad sobrepasa el valor de su teoría homérica para abordar cuestiones metodológicas de más vasto alcance, de las que no corresponde ocuparse aquí. Pero los mismos que atacan a Wolf y que pretenden ignorar la filología alemana, se contradicen al no tener reparo en negar la originalidad de la literatura latina, siguiendo así fielmente la obra de los alemanes que injusta y absurdamente la desvalorizaron[2].

Ha dedicado Bérard al estudio de los poemas homéricos una obra de magnitud considerable que comprende los siguientes volúmenes: *Les Phéniciens et l'Odyssée* (1ª ed., 2 vol., 1902-03; 2ª ed., 2 vol., 1927); *Introduction à l'Odyssée* (3 vol., 1924-25); *L'Odyssée, poésie homérique, texte et trad.* (3 vol., 1924); *Les Navigations d'Ulysse* (4 vol., 1928 sqq.); *La Résurrection d'Homère* (2 vol., 1930); *Dans le sillage d'Ulysse, Album odysséen* (1933).

En realidad, toda esta gigantesca construcción tiene más que endebles fundamentos, descansa sobre cuestiones mal planteadas, hipótesis erróneas y equívocos reiterados. Su verdadero mérito radica meramente en la abundante bibliografía que detalla, y en las excelentes fotografías de algunos lugares mediterráneos por las que corresponde felicitar a su autor, M. Boisonnas.

En el presente artículo no pretendo demostrar todas las inexactitudes de la obra de Bérard, lo que requeriría varios volúmenes, sino tan sólo examinar algunos de los fundamentos de su teoría, de acuerdo con el estado actual de la cuestión y aprovechando los trabajos más recientes.

1. Bursian, **Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland**, Munich, 1883.

2. Este tema, tan atractivo y susceptible de un amplio desarrollo, podría ser objeto de un próximo artículo.

I

EL ORIGEN "FENICIO"

Cuando a fines del siglo pasado se trataba de hallar una explicación lógica al admirable surgimiento de la civilización helénica, a lo que Renan llamó "le miracle grec", muchos sostuvieron que *los egipcios* habían ejercido gran influencia en el desarrollo de dicha cultura. Algunos afirmaban que *los hititas* eran quienes habían guiado los primeros pasos de los helenos, en tanto que otros volvían sus miradas hacia *los fenicios*.[1] A estos últimos se sumó Victor Bérard. Desde la publicación de su *Origine des cultes arcadiens* (1894), ha mantenido su tesis de que los fenicios fueron los promotores de la cultura helénica, de que desempeñaron con respecto a los griegos el mismo papel que éstos, más tarde, para con los romanos.

En cuanto a los orígenes de la epopeya homérica, sostuvo siempre que eran netamente fenicios. Llegó a pensar que el autor de la *Odisea* había utilizado un *periplo fenicio* en el que estaban anotados todos los lugares que habría de visitar Ulises, y resumió su teoría *(Les Navigations d'Ulysse,* tomo IV) con las siguientes palabras: *"C'est un modèle sémitique qu'il faut supposer comme source originelle"* de la *Odisea*. De la *Ilíada* —que ofrece dificultades casi insuperables para explicar de este modo— se ocupa muy poco y deja esa ingrata tarea a sus discípulos.

¿Existió tal *periplo*? No sólo no se ha podido determinar vestigio alguno de su existencia, sino que cuando Bérard se

1. P. Waltz, Le Monde égéen avant les Grecs, Paris, 1947.

adelanta a contestar algunas posibles objeciones a su hipótesis, únicamente logra acentuar lo absurdo de su posición y probar, involuntariamente, la validez de esas mismas objeciones.

Nunca tuvo en cuenta Bérard los descubrimientos realizados en la isla de Creta por la misma época en que componía *Les Phéniciens et l'Odyssée*. Aquellas excavaciones, iniciadas en 1900 por Sir Arthur Evans, probaron la influencia preponderante de los cretenses —que no eran semitas, ni arios— en el nacimiento del helenismo y su consiguiente desarrollo. Apoyándose principalmente en esos resultados arqueológicos, surge entonces la tesis de Gustave Glotz, confirmada por la filología, de que los egeos debían tener ya sus epopeyas guerreras y marinas; los orígenes de la epopeya homérica serían, pues, cretenses y micénicos.[4] El descubrimiento de la civilización egea vino a dar un rotundo desmentido a la afirmación de Bérard sobre el papel de los fenicios como iniciadores de los helenos. Pero no por ello rehizo sus teorías, sino que continuó, hasta en sus últimos trabajos, manteniendo impertérrito principios que ya se habían hecho insostenibles.

Además, su teoría del origen "fenicio" cae definitivamente con las últimas adquisiciones de la historia y de la filología clásica. La gran civilización mediterránea había llegado a Grecia del mar, por obra de aquellos *fenicios* de que hablan a menudo Homero y Heródoto. Pero estos *fenicios* no pueden identificarse con los semitas porque, en realidad, aquel nombre designaba a pueblos mediterráneos prehelénicos, venidos de Oriente, y cuya metrópolis fué Creta. *Fenicia*, en la acepción helénica primitiva, significaba el mundo egeo-asiánico en toda su extensión; *Fenicia* es una denominación de la Caria (Asia Menor del S. O.); *Fenicia* es la Cólquide —a donde fue-

4. G. Glotz, La civilisation égéenne, Paris, 1923; Histoire grecque, I, Paris, 1938; L. A. Stella, Echi di civiltà preistoriche nei poemi d'Omero, Milano, 1927; R. Cohen, La Grèce et l'hellénisation du monde antique, Paris, 1939.

ron los Argonautas— (Ponto-Euxino, entre el Cáucaso y Armenia, Asia Menor del N. E.); de donde resulta que el nombre *Fenicia* englobaba toda el Asia Menor y las islas del mar vecino.[5]

Glotz ya había señalado que "cuando los griegos del norte vieron por vez primera a estos mediterráneos intensamente bronceados, ellos, que cifraban el ideal de la belleza viril en el rubio aqueo Aquiles, les llamaron con indiferencia pieles rojas, *Phóinikes*". Hace notar, además, que antes de aplicar este nombre a quienes serían los fenicios de la época clásica, los griegos lo dieron a los habitantes de Caria y a los cretenses. Y plantea esta importante pregunta: "¿Europa, madre de Minos, no es a la vez hija de *Phóinix*?".[6]

Está plenamente demostrado hoy que con la palabra *Phóinikes* (fenicios) los griegos designaban a los mediterráneos prehelénicos. *Fenicia*, pues, para la Hélade primitiva es el mundo creto-egeo-asiánico entero. Luego, en el curso de los siglos, el alcance de la palabra cambia, se reduce, se especializa, y pasa a indicar la Fenicia clásica. Este nombre griego evoluciona paralelamente con un término geográfico egipcio: *Keftiu*, que designaba en general a Creta, Siria y a todo ese mundo del Mediterráneo oriental en la época de su gran civilización. En la edad ptolemaica, se restringe su significado a la costa de Siria central, y así, en el decreto de Canope, traduce simplemente el nombre Fenicia del griego.[7] De este modo, pocos siglos antes de la éra cristiana, el término egipcio y el griego coinciden nuevamente en la denominación de la Fenicia clásica.

5. R. Weill, La Phénicie et l'Asie occidentale, Paris, 1939.

6. O sea, Fénix, el fenicio por excelencia Φοίνικες fenicios, de φοῖνιξ rojo. Este término incluye todos los rojos obscuros, desde el carmesí hasta el morado. Bérard acepta el significado de "rojos", pero le da etimología semítica. Según él, sería la traducción del hebreo Edom, que también tiene el sentido de "rojo". (V. Bérard, Le nom des Phéniciens, ap. "Revue de l'hist. d. rel.", 1926, I.)

7. R. Weill, op. cit.

Por otra parte, los fenicios semitas ignoran el nombre *Phóinikes, fenicios,* empleado por los griegos. Desde que hacen uso de la escritura, se llaman a sí mismos por el nombre de sus ciudades: *sidonios, tirios,* o por un nombre étnico general: *cananeos.*[8]

En su reciente obra sobre los poemas homéricos, Émile Mireaux[9] observa que en el núcleo considerado más antiguo por la mayoría de los críticos y de los comentaristas, en el *Regreso de Odiseo,* o en la *Cólera de Aquiles,* no hay la menor mención de la actividad marítima o comercial de los sidonios, en tanto que éstos parecerían familiares a los auditores de la *Ilíada* y de la *Odisea,* poemas posteriores. Esta omisión bastante característica le hace pensar que el primer Homero cantaba las aventuras de Ulises o la cólera del hijo de Péleo en el último cuarto del siglo VIII —lo cual es muy probable y aceptado por la crítica filológica más reciente—, y que es normal que ignorase a los fenicios, que estaban en ese momento cortados del mundo helénico por la dominación asiria y por la marina chipriota que cierra a los puertos fenicios el mar Egeo y las costas meridionales de Anatolia. Y si la *Ilíada* y la *Odisea* fueron compuestas a mediados del siglo VII, agrega Mireaux, es natural que el tráfico de los *sidonios* en aguas griegas —antes de la supremacía definitiva de la marina helénica— sea pintado con rasgos justos y característicos.

Es evidente, pues, que los fenicios semitas ni guiaron a los helenos en su marcha hacia la civilización ni influyeron en modo alguno en la composición de los poemas homéricos. Toda vez que Homero y Heródoto hablan de los fenicios, se refieren a los pueblos creto-egeo-asiánicos; cuando la epopeya menciona a los sidonios, lo hace en versos muy posteriores incorporados al núcleo más antiguo.

8. A. Moret, Histoire de l'Orient, II, Paris, 1936.

9. É. Mireaux, Les poèmes homériques et l'histoire grecque, t. I:, Homère de Chios et les routes de l'étain, Paris, 1948.

¿De dónde provendría esa brillante civilización mediterránea que tuvo su foco en Creta? Esta civilización prehelénica, *fenicia* en el sentido arriba aclarado, es constantemente evocada en muchos pasajes de Esquilo, y particularmente en su tragedia *Prometeo*, donde la représenta en la figura del protagonista, portador de todas las artes que en la edad mediterránea habían sido divulgadas en el mundo egeo por obra de aquel pueblo. Untersteiner destaca que el Cáucaso donde Prometeo, representante de aquella cultura prehelénica, será encadenado por orden de Zeus en el *Prometeo liberado*, no corresponde al nuestro entre el Mar Negro y el Caspio, sino que, conforme a una costumbre propia de la antigüedad, el nombre genérico de *Cáucaso* se refería a toda la larga cadena montañosa que avanzando hacia Oriente se unía al Himalaya. Así, el Cáucaso coincide perfectamente con aquella su verdadera patria, la *India pre-aria* de la cual había partido el titán.[10]

Las excavaciones que se realizan desde 1921 en Mohenjo-Daro y Harappa, y en otros lugares del valle del Indo, parecen confirmar estos datos extraídos del viejo Esquilo; estas civilizaciones protohistóricas de la India parecen estar emparentadas con la de la gran isla mediterránea. Los sistemas de escritura pictográfica descubiertos en las excavaciones tendrían cierta similitud con los jeroglíficos cretenses.[11]

No corresponde examinar aquí las arbitrarias supresiones y transposiciones de versos que Bérard realiza, motivadas por el deseo de hacer decir al Poeta lo que él quiere que diga, extrayendo de este modo argumentos en favor de su teoría del

10. M. Untersteiner, Eschilo. **Le Tragedie**, ed. critica a cura di, 3 vol., Milano, 1946-47. Ch. Autran, Mithra et Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme, Paris, 1935.

11. La escritura de esas grandes ciudades pre-arias ha sido también comparada con los pictogramas de la isla de Rapa-Nui o Pascua, perteneciente a Chile. Véase G. de Hévésy, Océanie et Inde préaryenne ("Bull. As. franç. d'Amis de l'Orient", nº 14, 1933); Sur une écriture océanienne ("Bull. Soc. Préhist. franç.", 7 y 8, 1933); The Easter Island and the Indus valley script ("Anthropos", XXXIII, 1938). A. Métraux, ibid. ("Anthropos", XXXIII, 1938); Two Easter Island tablets, en: "Man" (Roy. Anthropol. Inst., XXXVIII, 1938).

¿De dónde provendría esa brillante civilización mediterránea que tuvo su foco en Creta? Esta civilización prehelénica, fenicia en el sentido arriba aclarado, es constantemente evocada en muchos pasajes de Esquilo, y particularmente en su tragedia *Prometeo*, donde la representa en la figura del protagonista, portador de todas las artes que en la edad mediterránea habían sido divulgadas en el mundo egeo por obra de aquel pueblo. Untersteiner destaca que el Cáucaso donde Prometeo, representante de aquella cultura prehelénica, será encadenado por orden de Zeus en el *Prometeo liberado*, no corresponde al nuestro entre el Mar Negro y el Caspio, sino que, conforme a una costumbre propia de la antigüedad, el nombre genérico de *Cáucaso* se refería a toda la larga cadena montañosa que avanzando hacia Oriente se unía al Himalaya. Así, el Cáucaso coincide perfectamente con aquella su verdadera patria, la *India pre-aria* de la cual había partido el titán.[10]

Las excavaciones que se realizan desde 1921 en Mohenjo-Daro y Harappa, y en otros lugares del valle del Indo, parecen confirmar estos datos extraídos del viejo Esquilo; estas civilizaciones protohistóricas de la India parecen estar emparentadas con la de la gran isla mediterránea. Los sistemas de escritura pictográfica descubiertos en las excavaciones tendrían cierta similitud con los jeroglíficos cretenses.[11]

No corresponde examinar aquí las arbitrarias supresiones y transposiciones de versos que Bérard realiza, motivadas por el deseo de hacer decir al Poeta lo que él quiere que diga, extrayendo de este modo argumentos en favor de su teoría del

10. M. Untersteiner, Eschilo: Le Tragedie, ed. critica a cura di, 3 vol., Milano, 1946-47. Ch. Autran, Mithra et Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme, Paris, 1935.

11. La escritura de esas grandes ciudades pre-arias ha sido también comparada con los pictogramas de la isla de Rapa-Nui o Pascua, perteneciente a Chile. Véase G. de Hévésy, Océanie et Inde préaryenne ("Bull. As. franç. d'Amis de l'Orient", nº 14, 1933); Sur une écriture océanienne ("Bull. Soc. Préhist. franç.", 7 y 8, 1933); The Easter Island and the Indus valley script ("Anthropos", XXXIII, 1938). A. Métraux, ibid. ("Anthropos", XXXIII, 1938); Two Easter Island tablets, en "Man" (Roy. Anthropol. Inst., XXXVIII, 1938).

origen fenicio, así como tampoco corresponde examinar todas las falsas etimologías semíticas que atribuye a términos auténticamente indoeuropeos. Solamente, y a título de ejemplo, señalaré los siguientes casos. Bérard dispone caprichosamente la materia de los libros II, III, IV y XV de la *Odisea*, en contra de la ordenación tradicional, y agrupa en un solo relato los diversos episodios de dichos libros. Ulises llega cerca de Skheria en una balsa. De esta coincidencia con un texto de Pausanias (V, 5, 5-8) que dice que en Eritrea, frente a Khios, había una estatua que representaba a Herakles sobre una balsa que, según la leyenda, procedía de Tiro, saca argumentos Bérard en favór de los orígenes fenicios de la *Odisea*. En realidad, la historia del héroe perdido en el mar sobre una balsa pertenece a un viejo fondo prehelénico y mediterráneo. Mireaux señaló su parentesco con los ritos de la *crivtia*. Preocupado Bérard por dar á los fecios costumbres orientales quiso que Arete fuese a la vez hermana y esposa de Alkinoos. Por ello considera interpolados los 19 versos *(Od.*, VIII, 56-74) en que Atenea expone el parentesco de los dos esposos, que son tío y sobrina. Este matrimonio no es más que la ejecución de una de las reglas esenciales del derecho familiar en Grecia, lá que concierne a la hija *epiclera*. Pese a lo que sostiene Bérard, la hierba *moly* (μῶλυ), de raiz negra y flor blanca *(Od.* X, 305), no es de etimología semítica, ni tiene nada que ver con la *atriplex halimus*. No se puede identificar con una planta verdadera por tratarse de una planta con virtudes mágicas, cuyo nombre es usado por los dioses. Es verdad que Teofrasto *(Hist. Pl.*, IX, 15, 7) y Dioscórides (III, 47) llaman *moly* a un ajo de flores amarillas, pero es nombre derivado de Homero. Con respecto al nombre de Circe, Bérard dice que indica cierta ave de rapiña y le da etimología semítica. El nombre fué variamente interpretado en la antigüedad. Suda y el *Etymologicum Magnum* lo relacionan con κερκίς lanzadera; Circe sería pues la *tejedora*. Otros, hacen su nombre afín a κεράννυμι mezclar y querría entonces decir la *mezcladora* de

pociones *mágicas*. Otros autores antiguos lo derivaban de **κυκάω** *revolver, mezclar*, coincidiendo así con los anteriores. **De** este verbo deriva una bebida mágica llamada κυκεών **No** tiene en cuenta Bérard que lejos de servirle de ar**gumento** para su teoría del periplo, este nombre vincula en **cambio** a la *Odisea* con la leyenda argonáutica puesto que la **maga** Circe es llamada Αἰαίη y la Cólquide se denomina Αἴη en Heródoto (I, 2; VII, 193, 197). Artakíe (*Od.*, X, 108) es una fuente legendaria del país de Circe. La mención de una fuente Artakia en Cizico está en Apolonio Rodio (I; 995-97) y también en la *Argonáutica* órfica v. 494 (Dottin). Una ciudad de nombre Artake recuerda Heródoto en IV, 14. Las semejanzas de la leyenda de Circe con la de Medea son, pues, continuas.

El error de Bérard consistió en situar el origen de los poemas donde no correspondía, en vez de buscar sus remotas raíces histórico-religiosas en las supervivencias de la antigua navegación y de la religiosidad prehelénica. Existen en la epopeya influencias minoicas y micénicas. Hace mucho que los aqueos, jonios y eolios, mezclados con los cretenses se han acostumbrado a la vida de piratas y traficantes: son ya conocidos por los egipcios como los *pueblos de la mar*. Habría que indagar, de acuerdo con Meuli, cómo se podrían relacionar con el elemento argonáutico algunos breves indicios que se vislumbran en los poemas.[12] ¿Por qué la juventud helénica no habría de encontrar en la contemplación de su prodigiosa aventura mediterránea una potente inspiración poética? Por todo ello, cobran profundo sentido las palabras de Mireaux: "La première Odyssée, le poème du *Retour d'Ulysse* c'est l'expression de la poussée de jeunesse du peuple grec lançant ses pionniers vers l'aventure maritime et coloniale qui a failli faire de la Méditerranée et de la mer Noire des lacs helléniques".

12. Meuli, Odyssee und Argonautika, Berlin, 1921.

II

LA LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

Bérard, y ciertos estudiosos, caen en un grave error al pretender identificar las tierras fabulosas, descriptas en la Odisea, con países que Homero y los cantores homéricos tenían al alcance de la mano, o que conocían los navegantes helenos, herederos de la tradición minoica y micénica. Es preferible conservar al relato de Odiseo el carácter poético que tiene, sin preocuparse de localizaciones precisas, más o menos ingeniosas y extravagantes, hijas de la imaginación. Como dice bien Marchesini: "En este mundo poético, la fantasía del poeta compone con una ley de libertad la cotidiana vida de los hombres. La evasión de nuestra realidad histórica, contenida por sus inquebrantables leyes, es lograda con este voluntario injertarse de lo maravilloso en lo maravilloso".[13]

Para que se vea la imposibilidad de determinar los lugares nombrados por Homero, examinaré algunas disparatadas localizaciones que sustenta Victor Bérard. Parecería muy fácil identificar a la isla de Odiseo con la moderna Thiaki, que conservó el nombre de *Itaca* hasta el siglo XVI. Pero esto no es así: Bérard sostiene que Itaca es Itaca, contra W. Dörpfeld-Rüter, su principal adversario, quien porfía, con abundancia de argumentos, que Itaca es *Léucade,* hoy Santa Maura. La bibliografía de esta sola cuestión podría constituir un volumen.

13. M. Marchesini, Omero, L'Iliade e l'Odissea, Bari, 1934. En el mismo sentido se expresaba D. Comparetti, Virgilio nel Medio Evo (1ª ed. 1872; últ. ed., 2 vol., 1943-46). Cfr. también G. Fraccaroli, L'irrazionale nella letteratura, Torino, 1903.

Bérard localiza a *Ogigia*, donde Calipso retuvo a Odiseo, en una isla situada en la costa de Ceuta, frente a Gibraltar. Homero nos dice explícitamente *(Od.* I, 50 sqq.) que se encuentra ubicada donde está el ὀμφαλός (ombligo, lat *umbilicus)* del mar. Esto equivale, irrefutablemente, a decir que está en *el centro del inmenso mar*. No se puede establecer el lugar donde se encontraba esta isla, que ya algunos autores antiguos, tan carentes de fundamento como Bérard, creyeron acertar al colocarla en la de Gaulos, hoy Gozzo, cerca de Malta.

Pero Bérard no admite la traducción corriente de *omphalós*, y prefiere la otra acepción: protuberancia o punta del escudo (lat. *umbo)* porque le serviría para probar que su isla africana es Ogigia, por la sencilla razón de que le parece tener la forma de un escudo con su prominencia central. Violenta así el claro sentido de los versos, ya que Homero no dice que tenga la forma de un *omphalós*, sino que *está donde el omphalós del mar*. Es patente que su determinación geográfica descansa sobre un dislate.

La habitual traducción de *omphalós* es la buena. Esquilo también emplea esta palabra en el sentido de *centro:* "que el *ombligo* posee, *centro* del mundo, tierra de Loxías" (Coéforas, 1036). El ombligo era una originaria representación de la gran Madre prehelénica.[14] El nuevo mundo religioso griego se sobrepuso al viejo mundo religioso mediterráneo y obscureció, con su leyenda olímpica, la primitiva tradición que se refleja, a veces, en Homero y en Esquilo. Esto, que habla ya mucho contra Bérard y la supuesta influencia fenicia, clama contra él si se considera la etimología misma del nombre de la isla.

Según algunos *Ogigia* indicaría "la antigua, la venerable, la santa". Wilamowitz —de acuerdo con el antiguo escoliasta *(ad Od*, V, 100): "Claramente dió a conocer Homero que la

14. Uberto Pestalozza, Pagine di religione mediterranea, I, Milano, 1942-45.

isla de Calipso se encuentra allende el mar que conocemos"— creía que ὠγύγιος correspondería a ὠκεάνιος oceánico. De este modo, la isla estaría situada en el centro del océano que circunda a la tierra.[15] Boisacq en su *Dict. étymologique de la langue grecque*, nos da otra etiomología. Para él ὠγυγίη significaría la "isla misteriosa".

Aquí también, un verso de Esquilo, que en tantos pasajes evoca la fatigosa derrota de la antigua religiosidad prehelénica, me ha permitido precisar su verdadero significado. Dice en *Persas*, 37: *"la ogigia Tebas"*. Este epíteto *ogigia* —como el nombre de la isla de Calipso— expresa doblemente el sentido de "antigua" y de su vinculación con Ogigos (Ὤγυγος) mítico personaje asiánico, y más exactamente licio. Antiguo héroe mediterráneo, esposo de su hermana Tebas, aparecía como principio del linaje de los licios. Esta pareja, luego de la diáspora de los mediterráneos de Licia —llamada en su origen *Ogigia*— hacia Egipto y la Hélade, se transplantó a estas dos regiones.[16] Me parece lícito establecer, como hago aquí, la vinculación entre este epíteto tebano y el nombre homérico de la isla de Calipso, puesto que para mí no ofrece dudas que su etimología es la misma. En Homero existe, también, en este caso, una reminiscencia de la religiosidad egeo-asiánica. Sería, pues, otro argumento más contra la influencia "semítica".

Continuando con la identificación de los lugares recorridos por Odiseo, Bérard decide que la isla de Eolo es la isla de Stromboli. Antes que él lo habían hecho Estrabón (VI, 2, 11) y Plinio *[Nat. Hist.*, III, 9 (14) 94]. En Virgilio *(Aen.*, I, 52 sqq.) se alude ciertamente a las islas italianas eolias, pero Virgilio no es Homero. Olvida Bérard, lo mismo que los autores citados, que la isla de Eolo como claramente expresa Ho-

15. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen, Berlín, 1884. Por ello, R. Hennig (Die Geographie des homer. Epos, Leipzig, 1934) declara verosímil la identificación de Ogigia con la isla Madera, ya hecha por Heeren y sostenida, por otros.

16. Cfr. Esquilo, Pers. 974-75; Siete, 321; Eum. 1036. Sobre el héroe licio, v. Pestalozza, op. cit., II.

muro *(Od.*, X, 3) era flotante y no fija, inamovible, y estaba ceñida por un muro de bronce, sobre una roca a pico. El muro y las rocas se alzan girando en torno de la isla *(Od.*, X, 4) de la que son parte inseparable. Esto nos confirma que la geografía de Homero es fantástica. Por algo Eratóstenes de Cirene se burló de quienes trataron de identificar tal isla flotante.[17]

No se puede discutir aquí al detalle la teoría de Bérard sobre la naturaleza y localización geográfica de los Cíclopes. Ningún pasaje del texto homérico sugiere su identificación con los cráteres volcánicos, la cual es desmentida por el conjunto y los detalles del relato. Su ubicación en las orillas del golfo de Nápoles es disparatada. Las cavernas que para Bérard aparecen en los poemas por la utilidad que tenían para los marinos del "periplo", son en realidad reminiscencias del culto mediterráneo. La gruta era uno de los ambientes propios de la Gran Diosa prehelénica de quien dependerán las Erinias de la época clásica. Así leemos en Esquilo *(Eum.*, 1036): *Descended a la gruta Ogigia.* En la historia de Polifemo se refleja además el recuerdo de las primitivas habitaciones neolíticas; a ellas alude también Esquilo en *Prometeo,* 451 sqq. Puede deducirse de aquí la futilidad de las pretensiones de Bérard, cuyo afán de querer identificarlo todo le lleva hasta encontrar y fotografiar el antro de Polifemo.

Cree Bérard que *Thrinakia,* dónde tuvo lugar la matanza de los bueyes de Helios *(Od.*, XIX, 275), es la isla de Sicilia, llamada *Trinacria* en la época clásica. Pero, Thrinakia es una isla fabulosa en la epopeya homérica. No olvidemos que el Poeta no menciona en absoluto el Etna, que no hubiese dejado de impresionar al "autor del periplo".

Bérard identifica la tierra de los Lestrigones con ciertos lugares del estrecho de Bonifacio, entre Cerdeña y Córcega.

17. Ver Tumpel, en Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. (En publicación desde mediados del s. pasado; t. XIV en 1930.)

Prescindiendo de la consideración de que estas islas no han albergado nunca gigantes antropófagos, Homero mismo se encarga de hacernos notar por qué es vano situar a Telépilo [18] en lugares mediterráneos. En el país de los Lestrigones *un hombre que no durmiese nunca habría podido ganar doble salario (Od.,* X, 84 sqq.); apenas ha llegado la noche comienza un nuevo día, lo que significa que las noches son allí brevísimas, que la salida del sol sigue inmediatamente a su puesta. Estos versos revelarían una vaga intuición poética de las breves y claras noches de los países nórdicos.[19]

La localización de la tierra de los Feacios presenta gravísimas dificultades, pues se trata de un pueblo legendario, vivo sólo en la fantasía de los antiguos poetas épicos, y creación quizá del mismo Homero. Tucídides (I, 25) aunque recordando el lugar en que se creía habitasen primero, y su fama de excelentes navegantes, no habla de ellos con un tono de afirmación histórica.

Algunos eruditos modernos, como Braun y Butler, basándose en que Homero no calificó al país de los Feacios como isla, llegaron a identificar a Skhería con Taranto o con Trapani; Hennig la situó en la región española en torno de Tartessos. Sin embargo, dos lugares homéricos *(Od.,* VI, 8, 204) donde se dice que está situada *en el mar, por todas partes muy azotada por las olas,* demostrarían que el poeta la imagina realmente como una isla. Welcher, sostenido por Grotefend y Nitzsch, demostró que la tierra de los Feacios descripta por Homero es una pura invención poética.

18. Ciudad fabulosa de los Lestrigones, fundada por su héroe mítico Lamos. Este nombre aparece como propio de rey en Cicerón, ad Att. II, 13, 2; Horacio, Carm. III, 17, 1; Ovidio, Met. XIV, 233; Silio Itálico, VIII, 581. Eustatio hace de Lamos un hijo de Poseidón.

19. Siglos más tarde Tácito escribirá (Agrícola, 12): Dierum spatia ultra nostri orbis mensuram, nox clara et extrema Britanniae parte brevis, ut finem atque initium lucis exiguo discrimine internoscas. "El espacio de las horas diurnas se prolonga más que entre nosotros; la noche es clara, y, en las zonas septentrionales de Britania es tan corta, que entre el crepúsculo y el alba es breve el intervalo." Este fenómeno también será recordado por Pomponio Mela (III, 6); Plinio (Nat. Hist. II, 77); Solino (25); Juvenal (II, 161).

Victor Bérard, coincidiendo en esto con Kerényi y con Bayard,[20] sitúa a Skhería en Corcira, hoy Corfú. Cree, además, que los Feacios habitaron primero en la Campania, Italia, antes de radicarse en Corcira. Pero esta hipótesis sería válida hace más de cuarenta años, en la época en que Bérard la sostenía por primera vez, cuando se afirmaba, conforme al testimonio de Estrabón, que los griegos se habían fijado en plena Campania a mediados del siglo XI. Esta tesis ha sido hoy abandonada. Las excavaciones demostraron que la Kyme italiana, la futura Cumas romana, no puede ser anterior a la mitad del siglo VIII, y que los griegos se sustituyeron a la población indígena sin intermediario oriental o fenicio. Las thalasocracias campano-feacias, que no tuvieron jamás mucha consistencia, se desvanecieron súbitamente.[21]

Olvida, además, Bérard que el Poeta nos hace saber repetidas veces que Skhería está situada muy lejos de las tierras conocidas; que los Feacios son amados de los dioses porque se trata de un pueblo lejano. Su tierra está aislada de todo el resto del mundo habitado, lo cual no sucede con Corcira. De este aislamiento deduce Nausicaa que Odiseo no puede ser un enemigo. Por algunos pasajes de Heródoto (III, 6), Pausanias (VIII, 2, 2) y Platón *(Filebo,* 16) vemos precisamente que era una opinión bastante difundida entre los antiguos la de que los pueblos más lejanos eran los más amados por los dioses. Un estado en sí mismo completamente ordenado y equilibrado es un antiguo y profundo sueño de la humanidad; desde Platón se convirtió en objeto de especulación para filósofos y estadistas. Precisamente, las tierras de todas estas utopías están generalmente situadas en islas lejanas y de difícil arribo. Una localización precisa es imposible por cuanto Homero quiso describir una tierra ideal de eterna felicidad. Cier-

20. Kerényi, Die Welt als Geschichte, 1937; Bayard, Révue des Études Grecques, XXIX. Contra: A. Shewan, en Classical Philology, 1918, y en Classical Quarterly, 1919.
21. Mireaux, op. cit. Glotz, Hist. Grecque, I.

tamente en la posterior crítica moralizadora, la *Alcinoi iuventus* [22] se convirtió en ejemplo de voluptuosidad y de molicie.

En tal interpretación Platón *(Rep.,* X, 614) y Teopompo *(ap. Aten.,* XII, 531 a) han precedido a Heráclides Póntico (cfr. *Schol. Od.,* XIII, 119) y también a Basilio *(Discurso a los jóvenes,* V, 6, 8).

Con respecto a la isla de Circe, Bérard, con explicaciones poco convincentes, se empeña en colocarla en el monte Circello que, desde luego, no es una isla. No tiene en cuenta que la isla Eea, según Homero, está situada en el extremo oriente, y es de identificarse con Eea, el antiguo nombre de la Cólquide, tanto más cuanto que la maga es llamada hija del Sol y de la oceánida Perses [23] y hermana de Eetes que es, probablemente, el mítico rey de Cólquide, padre de Medea. Mitológicamente recuerda la isla de Eea donde estaba la habitación de Eos, y *donde surge el sol.* Representa, pues, inequívocamente un punto oriental (cfr. *Od.,* XII, 4). Siglos más tarde, fué colocada en occidente, sobre el Tirreno y en el cabo Circello, por los latinos, a quienes sigue Bérard. Ya Aristarco advertía que la isla de Circe era inexistente.[24]

Se ha sostenido que, por lo menos, la obra de Bérard ha sido útil para el conocimiento de la navegación en el Mediterráneo. Sin embargo, no es esto así, ya que en lo que se refiere a la navegación de nuestros días, es evidente que no se trata de un experto, y en cuanto a la antigua tiene inexactitudes como la de afirmar que eran corrientes los viajes nocturnos por mar. Contrariamente a lo que él pretende, y como lo hace notar Mireaux, eran una excepción. Es verdad que

22. Horacio, Ep. I, 2, 28 sqq. Cfr. también 15, 24.

23. Hesiodo, Teog., 956, la nombra junto con Circe y con el rey Eetes, hijo del dios Helios.

24. Cfr. Tumpel en Pauly-Wissowa, op. cit. I ,1032, 34.

Telémaco los realiza (*Od.*, II, XV), pero es por escapar a la vigilancia de los Pretendientes, y a su regreso, para evitar la emboscada; el joven goza, por otra parte, de la protección especial de Atenea. Odiseo, al abandonar la isla de los Feacios, se embarca después de la puesta del sol pero esto tiene un significado muy especial por tratarse de un rito religioso, según la interpretación del mismo Mireaux. La *Odisea* nos hace saber que la regla común consistía en navegar de día y hacer escala de noche. Al respecto son muy expresivas las palabras que dirige Euríloco a Odiseo en el canto XII.

Al negar las localizaciones de Bérard no he pretendido proponer otras, pues considero la geografía del poema como fabulosa. Tan sólo he querido señalar que los pretendidos fundamentos de su localización son falsos. Las remotas raíces históricas que el Poeta transmuta con su fantasía, son esencialmente prehelénicas, y llegan hasta la época homérica sin intermediario fenicio-semítico alguno.

III

LA DIVISIÓN "ALEJANDRINA"

No es preciso detenerse a considerar todas las razones poco consistentes sobre las que fundamenta Bérard su teoría de que las epopeyas fueron en su origen representadas, y su pretensión de restablecer esa supuesta estructura dramática. Bastará con remitir al lector a la *Poética* aristotélica, donde hallará claramente expresadas las diferencias entre epopeya y tragedia: "la epopeya se sirve de métrica uniforme y estilo narrativo" (1449 b 10 sqq.), y la célebre definición de la tra-

gedia en la que se señala que es "imitación de la acción mediante la acción, no simple narración" (1449 b 24 sqq.).[25] En el mismo sentido se expresa el anónimo autor del tratado *De lo sublime,* acerca de los poemas homéricos y del elemento narrativo que prevalece especialmente en la *Odisea.*[26]

Para fundamentar su tesis de que los poemas homéricos en su origen estuvieron destinados a la representación,[27] Bérard está obligado a atacar la división en libros, atribuyéndola a una época tardía: el período alejandrino. Existían varias hipótesis para explicar esa división. A ellas Bérard adhiere sucesivamente, como se verá a continuación.

Supone unas veces que la separación en libros es originada por una división mecánica que los críticos de Alejandría habrían realizado obligados por la capacidad del rollo de papiro en ese período. Pero esto no serviría para determinar la escisión de los poemas en 24 partes cada uno. No fué ni podía ser el límite libresco —la constitución material del libro, es decir, la razón práctica por sí sola— la que determinó esa separación, porque contradice dicho límite. La extensión y capacidad del rollo de papiro, que puede variar y, por consiguiente, abarcar más o menos cantos, es insuficiente para justificar tal división.

Si los alejandrinos hubiesen establecido únicamente una partición en 24 libros que obedeciera a las 24 letras del alfabeto

25. Cfr. Poet.: "sin acción no hay tragedia" (1450 a 23 sqq.); no conviene hacer trama de tragedia con la de epopeya, puesto que en ésta, gracias a su extensión, las partes reciben su conveniente desarrollo (1456 a 10 sqq.); en la tragedia no se pueden imitar a la vez muchas acciones sino sólo la que ejecutan los actores en escena, en tanto que en la epopeya, por ser narración, se pueden presentar muchas simultáneamente (1459 b 22 sqq.); la persecución de Héctor resultaría ridícula en escena (1460 a 14 sqq.). Véase, además: 1450 a 20 sqq.; 1450 b 3 sqq.; 1455 b 15 sqq.; 1459 b 10 sqq.; 1459 b 17 sqq.; 1462 a 2 sqq.; 1462 a 4 sqq.; 1462 b 3 sqq.

26. De Subl., IX, 13, 105 sqq.; IX, 14, 122 sq.

27. Así argumenta, por ejemplo, que no podía existir separación alguna entre las preguntas de Alkinoos en el canto VIII y la respuesta de Odiseo en el IX, porque cortaría el diálogo que es propio de la representación. Bérard no advierte lo disparatado de su conjetura que le lleva a concebir la posibilidad de un diálogo dramático en que la respuesta de Odiseo se extiende en 1469 versos.

jónico, según repite Bérard en otro lado, habríamos tenido una separación *arbitraria e ilógica* de las varias partes, y *un número casi igual de versos en cada libro*. Ni una ni otra condición se verifican. La necesidad de marcar los libros con letras del alfabeto se debe, en realidad, a la unión de varias partes en un rollo de papiro. Las letras sirvieron para distinguir los libros de los rollos, y los libros entre sí, dado que los números —uso común de división e indicación— se utilizaban para identificar los rollos, que contenían varios libros cada uno. Quizá sea ésta la única verdadera mecanicidad a que hayan cedido los alejandrinos, debido sin duda a que es un medio fácil de cita y de referencia.[28]

Ha sido explicada la división en libros como separación *cronística*, basada en la duración de una jornada; vale decir, que habría tantas rapsodias como jornadas. Por ello es que a propósito del corte entre los libros IX y X de la *Odisea* Bérard dice que se debería separar en IX, 560, al comenzar una nueva jornada, puesto que en los versos 556-59 termina la anterior, pero nunca en 566, en pleno viaje. De acuerdo con este criterio cree que, basándose en las auroras se pueden encontrar los episodios primitivos. Pero señala la dificultad y se limita a "reconstruir" algunos episodios internos de los *relatos de Alkinoos* y habla confusamente unas veces de *chants*, otras de *épisodes*, otras de *pièces*, que deberían iniciarse en correspondencia con el principio de una jornada. Es también inexacta esta teoría. El criterio externo de principio y fin de jornada como principio y fin de libro no fué seguido por los alejandrinos como base de la división, contra lo que cree Bérard apoyándose en Eustatio. Está plenamente demostrado que de todas las auroras homéricas ellos tomaron como comienzo de libros solamente aquellas con las que Homero quiso iniciar realmente su canto. Si hubiesen tenido el escrúpulo de irracionalidad de los críticos modernos, los alejandrinos hubieran,

28. Sigo en lo referente a la división en libros a G. Capone, L'Omero alessandrino, Padova, 1939.

sin duda, dividido, en el ejemplo que propone Bérard, en el verso 560 y no en el 566, y ni siquiera habrían dejado entrever la primitiva separación, que no han hecho más que respetar. Precisamente esta irracionalidad no eliminada es la que podría conducirnos sobre las huellas de una división precedente.[29]

También se sostuvo que la división en libros fué determinada por la presencia de títulos, de *epígrafes*, anteriores a los alejandrinos, a los cuales éstos habrían hecho corresponder determinada cantidad de versos —títulos que nos han llegado desordenadamente de varias fuentes más o menos autorizadas: escolios, Eliano, Eustatio—. En tal sentido, Bérard asegura: "Je vois plus clairement que les titres ont donné naissance à plusieurs débuts non pas d'épisodes, mais de chants. La division alexandrine *en tranches* me semble avoir été faite pour répondre plus littéralement à ces titres plus anciens". Entonces concluye: "Les inscriptions sont donc antérieures à la division en chants et elles l'ont conditionnée". Este argumento es insuficiente y desprovisto del pretendido fundamento. Los libros se fueron rubricando con títulos después de Zenódoto, Aristófanes y Aristarco, que son entre los gramáticos de Alejandría los que se disputan el mérito de la división.

Hay inscripciones evidentemente anteriores a la época alejandrina puesto que Heródoto, Platón y Aristóteles citaban a Homero con algunos de estos títulos —lo cual vale aún si los mismos tienen su origen en esas citaciones—. Sin embargo, esas inscripciones no determinaron la separación en libros que ha sido condicionada por una división anterior a la ordenación pisistrática. Los papiros —posteriores al período alejandrino, pero muy anteriores a los manuscritos medioevales— cuando nos dan el principio o el fin de algunos libros, no lo

29. De las 18 auroras de la Odisea sólo 6 se encuentran al comienzo de un libro; de las 15 de la Iliada sólo 3. Bastaría esto para concluir negativamente: los alejandrinos no fundaron su división sobre tal criterio. Citaré únicamente dos ejemplos más: en Iliada, XXIV, 31, una aurora; luego otras tres se siguen en vv. 695, 785, 788, y ninguna indica principio de libro; en Odisea, XII, en el octavo verso surge una aurora; en el 316 otra, y el libro se cierra en el 453.

hacen rubricados por título o epígrafe, sino simplemente por la indicación de *aquí termina* o *comienza el libro*.[30] Eliano, en el siglo II d. C., nos da títulos para la *Ilíada* y la *Odisea*, pero en forma desordenada, sin indicación de libros y en número insuficiente. Esto hace suponer que los haya recogido aquí y allá como podríamos hacer hoy nosotros, lo que al mismo tiempo nos indica que esos títulos serían sin duda los de antiguas rapsodias. Libros con títulos tenemos, en cambio, en casi todos los manuscritos medioevales del siglo XI en adelante —sin más autoridad que la de *periokhé*, argumento—. En Eustatio, siglo XII, aparecen libros con títulos que sirven para identificarlos. Se deduce, por tanto, salvo que descubrimientos de nuevos papiros vengan a desmentirlo, que los títulos se aplicaron a los libros posteriormente a la división alejandrina y no pudieron condicionarla.

Como testimonio de que no fué Homero sino Aristarco y los alejandrinos quienes dividieron en libros ambas epopeyas, Bérard en su *Introd. à l'Odyssée* (III, pág. 146, n. 1) inserta un pasaje que atribuye a Cicerón en su diálogo *De Oratore* (III, 33). Es éste un grave error. El pasaje no figura en el lugar citado ni en ninguna otra obra ciceroniana. Tampoco figura en ningún otro autor latino. Quizá Bérard recoge inadvertidamente la opinión de algún autor moderno del siglo XIX, como hace sospechar el estilo del párrafo que transcribe. Pero, lo que es aún peor, en la misma obra y libro (III, 34, 137) Cicerón habla de la ordenación de Pisístrato quien, cuatro siglos antes de los alejandrinos, *primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur, ut nunc habemus*.[31] Así,

30. Cfr. los siguientes papiros: Pap. Ox., 568; Ox., 564; Hibeh, I; Ox., 415; Brit., 126.

31. "... se dice, fué el primero que los libros de Homero —confundidos antes— dispuso ordenadamente, tal como ahora los poseemos". Capone comenta este pasaje de la siguiente manera: Es posible leer toda la realidad histórica del texto de los poemas homéricos en aquel pasaje de Cicerón. El primus no excluye sino que admite, sobreentendida, la obra de los alejandrinos; nos explica también la correspondencia de ambas actividades: el confusos antea y el término disponere (no dividere ni distribuere ni componere) nos confirman el preexistir a Pisístrato las varias unidades menores de los poemas.

según inventa Bérard, Cicerón habría sostenido simultáneamente dos opiniones diametralmente opuestas. Quizá hubiera sido preferible que verificase su cita. Y es sobre este texto inexistente que Bérard se detiene, y del que saca conclusiones, y sobre el que funda su firme convicción de atribuir la división en libros a los alejandrinos y en negar la actividad pisistrática. Eliminado Cicerón, su mejor y más autorizado fundamento, cae con estrépito aquella gran fábrica de razones levantada por él y se vuelve ociosa su pregunta: "Cicéron a-t-il encore vu des éditions d'Homère où cette division n'était pas admise?" En cambio podría hacerse esta otra: ¿Habrá obtenido Bérard este pasaje de Cicerón de la misma manera que halló los rastros del *periplo fenicio*? Su convicción queda sólo apoyada sobre dos fuentes que, aunque se las pretenda atendibles, son posteriores a Cicerón en varios siglos: el Pseudo-Plutarco *(Vita Homeri,* IV) y Eustatio *(Commentarii,* 5, 6).[32]

Como se ha visto, Cicerón nos asegura que antes de Pisístrato ya los poemas estaban divididos. Los concursos rapsódicos panatenaicos cuya iniciativa es atribuída por unos a Solón, por otros a Pisístrato o a su hijo Hiparco, presuponen recitaciones anteriores no hechas en orden.[33] Los poemas se compondrían, por tanto, ya en el siglo VI de diversas partes que eran las rapsodias, y cuya distribución se alteró con el tiempo, lo que hizo necesaria la ley que reglamentase los concursos. Dicha ley, al establecer la ordenada recitación de esas partes, presupone su existencia y sólo así encuentra su significado. Habrá que convenir, entonces, en que existía un *texto homérico* sin el cual carecerían de fundamento aquellas disposiciones. Si este texto no estaba al alcance de todos, era

32. Además, es increíble que Eustatio pensase que los poemas llegaron a los alejandrinos cada uno en un solo rollo, sin ninguna huella de división en partes. Se necesitaría en cada caso, un rollo de papiro de más de 45 metros.

33. Licurgo, Contra Leócrates, 102; Diog. Laert., Vida Solón, 9, 18; Aelian, Varia Hist., VIII, 2; Pseud. Plat., Hipparc., 228 B. Todos coinciden en que se estableció recitar en orden, una después de otra, las partes del poema.

conocido por lo menos por quienes recitaban y por quienes ponían normas a la recitación, como de la misma ley se desprende.[34]

Puede señalarse como conclusión, que la división en libros no fué mecánica, determinada por razones prácticas y externas, sino que responde a una íntima exigencia poética y la expresa. No fué operada arbitrariamente *ex novo et ex nihilo*, sino que los críticos de Alejandría utilizaron particiones existentes. Cuando por necesidad de las cosas —silencio u oscuridad de la tradición— se vieron precisados a introducir separaciones, lo hicieron con inteligente comprensión de la poesía. El mérito de los alejandrinos es haber restablecido, hasta donde les fué posible, aquella división originaria que se había borrado a través de los siglos. En su minucioso examen del primitivo texto de Homero está implícita la investigación de la primera disposición y separación de los poemas. Esto les fué posible por cuanto tuvieron muchos elementos que les sirvieron de guía para restaurar una división antigua. Los utilizaron sin darnos noticia, por el hecho mismo de que al valerse de ellos, *permanecían en la tradición*. En cambio, si hubiesen adoptado un criterio propio, externo y mecánico, y, sobre todo, fuera de la tradición, lo que *a priori* es poco creíble, nos habrían informado seguramente.

Por todo lo expuesto, puede verse que la obra de Bérard descansa sobre muy contestables fundamentos que invalidan sus teorías y que obligan al estudioso a confinarla en el dominio de la filología fantástica.

34. Es seguro que en la época de Platón y de Aristóteles, como ya antes en la de los trágicos, había un texto homérico. O sea que Homero era conocido mediante la tradición directa. Al Homero ático se le suprimieron poco a poco las particiones en rapsodias porque al oyente había sustituído el lector. Véase Cantarella, L'edizione pisistratea di Omero, Salerno, 1929.

EPISTOLA VII DE PLATON

(*)

PERO, CUANDO HUBE LLEGADO, *estimé ante todo necesario obtener pruebas de si en verdad Dionisio estaba inflamado por la filosofía como por una pasión irresistible, o si eran falsos los numerosos rumores al respecto que arribaban a Atenas. Existe, en efecto, cierta manera de probarlo que no carece de nobleza sino que es, en realidad, adecuada para los tiranos y, en particular, para aquellos que están saturados de doctrinas mal comprendidas como advertí, apenas llegué, que ocurría muy ciertamente con Dionisio. Es preciso explicar a estos individuos en qué consiste el entero estudio filosófico tal como es, y cuántas dificultades y cuánta fatiga trae consigo. Porque si el oyente fuese realmente un filósofo innato, de índole excelente y por tanto digno de esta ciencia, el método le parecería prodigioso y de inmediato se esforzaría vivamente por aprenderlo; la vida de otra manera se le haría intolerable. Después, acrecentando con sus esfuerzos los de su mentor, no aflojaría hasta llegar por entero al punto culminante o hasta adquirir fuerzas como para guiarse sin maestro. Así, en una disposición de espíritu conforme a esto, vive tal hombre y en todos los actos que ejecuta, sean cuales fueren, se conduce siempre de acuerdo con la filosofía, con esta educación de cada día que le proporciona en el más alto grado la facilidad para aprender y una buena memoria, la capacidad para razonar y la moderación* [1].

(*) Número, 19, 1952

* Este fragmento, que corresponde a los folios 340 b - 345 c del original, ha sido traducido directamente del griego. Abarca la famosa digresión sobre la imposibilidad de reducir a conceptos por medio del espíritu las realidades supremas.

1. Cf. República, VII, que, según anota Souilhé en su edición de las Cartas (París, 1926, últ. ed., 1949), desarrolla este pasaje. Esta Carta VII que, además, expone retrospectivamente las experiencias políticas de Platón hasta la época de su primer viaje a Sicilia esboza la génesis interior de la República. V. la introducción de Auguste Diès a este diálogo, Coll. G. Budé, París, 1947.

Durante toda su vida odiará de continuo cuanto se oponga a esto. Pero los que no son realmente filósofos sino que están ligeramente teñidos por las doctrinas, tal como aquellos que tienen sus cuerpos bronceados por el sol, al ver cuánto hay que aprender, cuán grande es el trabajo fatigoso, y cuál es el género de vida cotidiano, ordenado como conviene a esta disciplina, la juzgan penosa e imposible para ellos y no intentan siquiera cultivarla; algunos se convencen de que han aprendido bastante en general, y de que no necesitan estudiar más. Por cierto que esta prueba se torna evidente y segurísima cuando se realiza con aquellos que viven en la molicie y que son incapaces de darse trabajo; éstos nunca debieran culpar a su maestro sino a sí mismos, ya que no pueden poner por obra lo requerido por la filosofía.

Fué así que hablé entonces con Dionisio. Mas no expuse todo detalladamente ni Dionisio me lo pidió. En efecto, fingía conocer mucho y lo más elevado, aparentaba saber bastante gracias a lo que escuchó de otros. Supe, más tarde, que hasta había escrito un tratado sobre lo que entonces aprendiera de oídas y que lo presentó como obra propia, y no como obra de quienes le enseñaron, mas no conozco nada de él. Sé que algunos otros han escrito sobre los mismos temas, pero los tales ni siquiera se conocen a sí mismos [2]. *Por lo menos, voy a decir claramente lo que pienso de todos cuantos han escrito y escribirán, de todos los que afirman conocer la materia que me preocupa, sea porque hayan sido discípulos míos o de otros, sea porque lo hayan descubierto por sí mismos. Ninguno de*

2. Esta es —según se ha señalado— la frase elíptica más obscura de las que contiene la presente carta, que abunda, por otra parte, en construcciones confusas, perífrasis, anacolutos; escrita hacia 354-53 (Platón tenía entonces 73 o 74 años), presenta todas las imperfecciones del estilo que caracterizan las obras de la forzada vejez del filósofo. Este pasaje, muy controvertido, ha sido traducido de varias maneras. Howald añade una palabra y corrige otras, y da esta interpretación forzada: "Sé que otros escribieron sobre tales materias pero, por lo menos, los que lo hicieron no se presentaron a sí mismos como autores". Soulihé traduce: "D'autres, je ne l'ignore pas, ont écrit sur ces mêmes matières. Mais qui? Ils ne le pourraient dire eux-mêmes". Y en nota agrega que es preferible ver aquí una alusión a la calidad, al valor de esos autores, más bien que a su identidad: "Mais que sont ces gens-là? Que valent-ils? Ils ne le savent pas eux-mêmes, ils ne se connaissent pas". E indica su coincidencia con Wilamowitz, Platon II, y con Apelt, Platons Briefe. Mi interpretación no pasa tampoco de ser una mera conjetura.

ellos, según mi opinión, ha comprendido nada al respecto. Por consiguiente, no hay ni habrá nunca ningún tratado mío sobre esta materia, porque no se la puede formular en absoluto como las otras ciencias, sino que a raíz de una gran intimidad con ella, de una larga convivencia, repentinamente, tal como del juego palpitante se libera la luz, surge la verdad en el alma y de inmediato se alimenta a sí misma. Sin embargo, sé perfectamente que yo explicaría lo mejor posible estos problemas por escrito o verbalmente; y por cierto que si lo escrito fuese defectuoso nadie se afligiría más que yo.

Si me hubiese parecido necesario escribirlos y divulgarlos de una manera adecuada para la mayoría, ¿en qué cosa más hermosa me ocuparía en la vida si no en escribir algo tan provechoso para los hombres y en exponer abiertamente la substancia de las cosas? Mas no creo que argumentar acerca de esto sea un bien para los hombres, según dicen, sino para algunos pocos que, mediante una pequeña explicación, pueden descubrir la verdad por sí mismos. Los demás se llenarían de un insensato desdén en ningún modo conveniente, o de una vana y soberbia presunción motivada por la grandeza de lo que se les enseñó. Tengo, además, intención de tratar prolijamente este asunto; quizás mi punto de vista se aclare a medida que me extienda. Existe, en verdad, un argumento valedero contra quien se aventure a escribir cualquier cosa acerca de tales asuntos, que más de una vez he mencionado anteriormente pero que me parece, sin duda, conveniente explicar ahora.

En todos y cada uno de los seres hay tres elementos que contribuyen necesariamente a su conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y en quinto lugar debe colocarse el objeto conocible y verdaderamente real. El nombre es el primer elemento; el segundo, la definición; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento. Por consiguiente, lo que voy a enseñar ahora acerca de un objeto debe entenderse del mismo modo respecto de todos. Un círculo es algo expresado; su nombre es el mismo que acabo de pronunciar. En segundo lugar, su definición, compuesta de nombres y verbos: aquello cuyos extremos equidistan por todos sus puntos del centro. Esta definición convendría a lo que llamamos un volumen redondo, una superficie redonda[3]*, a todo objeto circular. En tercer lugar,*

3. Cf. M. Dufour; **Traité élémentaire des synonymes grecs**, París, 1910.

su imagen pintada y que puede borrarse, que se traza con compás [4] y que se desvanece. Pero el círculo en sí, al que todo esto se refiere, no es susceptible de ninguna modificación, por ser cosa distinta. En cuarto lugar están el conocimiento, la inteligencia y la opinión verdadera [5] respecto de esto, todo lo cual debe colocarse en una sola categoría, que no radica en los sonidos articulados ni en las formas de los objetos tangibles sino en el alma. De lo cual se deduce claramente que constituye algo distinto del círculo en sí y de la naturaleza de los tres elementos que mencioné anteriormente. La inteligencia, por su parentesco y por su similitud, se aproxima muchísimo al quinto elemento; los demás se encuentran a mayor distancia. Lo mismo ocurre con las figuras rectas y circulares, con los colores, con el bien, la belleza y la justicia, con todo cuerpo artificial o creado por la naturaleza, con el fuego, el agua y con todas las cosas semejantes, con la totalidad de los seres vivientes, con las cualidades del alma y con todas las acciones y pasiones. Si no se alcanza de algún modo esos cuatro elementos nunca se logrará un conocimiento acabado del quinto. Por otra parte, todo eso pretende manifestar nada menos que la cualidad y el ser de cada objeto ayudándose con la impotencia de las palabras. Por esto es que nadie que tenga uso de razón se atreverá nunca a fijar con ellas el resultado de sus reflexiones y menos aún cuando son inmutables como sucede con las expresadas por los signos de la escritura. Volviendo una vez más al objeto considerado, es necesario comprender lo siguiente. Todo círculo concreto, dibujado o trazado con compás, está lleno de lo contrario al quinto elemento —porque participa de la recta en todos sus puntos— pero el círculo en sí, como dije, no contiene nada de la naturaleza contraria a la propia. El nombre carece en absoluto de fijeza, pues nada se opone a que lo que ahora llamamos circular sea llamado recto, y lo recto circular. Su significación no será menos constante porque hayamos puesto lo uno en lugar

4. J. Souilhé en su edición traduce erróneamente los participios de τορνεύω, que aparecen en dos lugares, por qu'on tourne au tour y por fabriqué au tour. Este verbo significa tornear, trabajar con el torno, pero es correcto traducirlo aquí por su segunda acepción: trazar con compás, como lo hago, invocando además la autoridad de Anatole Bailly que señala precisamente que en estos mismos pasajes —342 c, 343 a, del mismo modo en el Critias, 113 d— dicho verbo tiene este sentido.

5. Cf. el pequeño tratado de las Definiciones, apócrifo, pero extractado en parte de Platón; en particular, las definiciones provenientes de la doctrina platónica sobre δόξα y ἐπιστήμη. También M. Dufour, op. cit.

de lo otro y cambiado sus nombres [6]. *Lo mismo sucede con la definición que, por estar compuesta de nombres y verbos, carece de la firmeza conveniente. Hay innumerables argumentos que demuestran la vaguedad de cada uno de esos cuatro elementos, pero el más importante es precisamente el que dije poco antes: de los dos principios, esencia y cualidad, no es la cualidad sino la esencia lo que trata de conocer el alma. Esta no trata de que cada uno de los cuatro modos se la presente en el raciocinio o en la realidad, puesto que la expresión y demostración que proporcionan son siempre fáciles de refutar mediante los sentidos y llenan de perplejidad y de incertidumbre, por así decir, a todo hombre. Por causa de una educación defectuosa no estamos habituados a buscar la verdad, nos basta el simulacro que se nos pone delante y no nos sentimos recíprocamente*

ridículos al preguntar y responder, puesto que podemos desechar y refutar esos cuatro modos de expresión. Pero cuando haya que responder por el quinto elemento y darlo a conocer, el recién llegado que sepa refutar impone su opinión y hace que el que explica oralmente, por escrito o mediante respuestas, aparezca ante la mayoría de sus discípulos como no comprendiendo nada de lo que pretende escribir o decir. Esta impresión se debe a que se ignora, algunas veces, que lo que se refuta no es el alma del escritor o conferenciante sino la naturaleza de cada uno de los cuatro elementos, que es esencialmente deficiente. Pero ejercitándose continuamente con todos ellos, trasladándose de uno a otro en todos los sentidos, se logra apenas crear el conocimiento si el objeto y el sujeto tienen felices disposiciones naturales. Pero siendo éstas defectuosas, como acontece con el estado de alma de la mayoría respecto del entendimiento y de lo que se llama inclinaciones innatas, estando corrompido todo esto, ni siquiera Linceo [7] *podría dar la vista a tales individuos. En una palabra, el que no tenga afinidad con el objeto no logrará la visión a pesar de su facilidad para aprender y de su memoria —ante todo porque no se dan en los temperamentos incompatibles— de tal suerte que los que no sean naturalmente aptos para*

6. Cf. Cratilo, 384 d, e, según indica Souilhé.

7. Hijo de Afareo y Arene, hermano de Idas; formó en la expedición de los Argonautas y fué muerto por Pólux. Famoso por su agudeza visual extraordinaria, es considerado aquí por Platón como facultado para dar la vista.

la justicia y para la belleza ni tengan afinidad con ellas, por más fácil que les sea aprender y recordar, así como los que teniendo esa afinidad son, empero, lentos de inteligencia y olvidadizos, no sabrán nunca la verdad sobre la virtud y el vicio, en la medida que nos es posible conocerla. Porque es forzoso aprender a la vez lo falso y lo verdadero de la esencia entera a costa de una larga práctica y de mucho tiempo, como dije al principio; luego, cuando se ha trabajosamente desgastado por frotamiento unos contra otros, nombres, definiciones, apariencias y sensaciones, cuando se ha refutado con argumentos benévolos sin que la envidia inspire las preguntas ni las respuestas, la razón y la inteligencia relampaguean sobre el objeto con tanta fuerza como está en el poder del hombre. Por consiguiente todo hombre serio debe resolverse a no escribir en absoluto sobre cuestiones serias a fin de no abandonarlas a la malevolencia y a la incapacidad del vulgo. Es preciso deducir de esto una simple consecuencia: cuantas veces veamos tratados escritos, ya sea por un legislador sobre las leyes, ya sea por otros sobre temas cualesquiera, podremos afirmar que el autor no ha tratado seriamente su asunto, aun cuando fuere un hombre serio, y que su auténtico pensar continúa en el lugar más noble de sí mismo. Si, por el contrario, ha depositado de veras en las letras el resultado de sus esfuerzos "es porque entonces", no los dioses, sino los mortales "mismos le han hecho perder la razón" [8].

Quien haya sido persuadido por este desarrollo y esta digresión, reconocerá que si Dionisio, o algún otro inferior o superior en capacidad, escribió un libro sobre los primeros elementos de las cosas, no puede haber en lo que redactó, según mi opinión, nada que demuestre haber seguido sensatas lecciones ni juiciosos estudios. De lo contrario, habría experimentado, igual que yo, un sentimiento de veneración por estas verdades y no se hubiera atrevido a difundirlas en medio de la desarmonía y de la ineptitud. Ni siquiera puede alegarse que son apuntes que escribió para ayudar a la memoria —no se corre peligro de olvidarlas una vez admitidas en el alma, puesto que todo se expresa con muy pocas palabras— [9] *sino que lo debe haber hecho impulsado por la ambición, en este caso torpe,*

8. Verso que aparece dos veces en la Ilíada, VII, 360 y XII, 234, que dice textualmente: "es porque entonces los dioses mismos te han hecho perder la razón".

9. Cf. Fedro, 275 a, d, 278 a. (Souilhé olvida uno de los párrafos.)

que le llevó a presentar como propia esta doctrina o como si fuese partícipe de una educación de la que es indigno, ávido de la gloria que engendra esa participación. En verdad que si de una sola entrevista pudo Dionisio extraer tanto, quizás fuese explicable este fenómeno. Pero en cuanto a cómo pudo hacerlo, "sépalo Zeus", como dice el tebano [10]. *Porque conversé con él del modo que dije una vez solamente y nunca más en lo sucesivo. Aquel que quiera darse cuenta de cómo ocurrieron los hechos posteriores, deberá descubrir la causa por la cual no hemos hablado por segunda vez, ni por tercera, ni por mayor número de veces. Quizás Dionisio, habiéndome escuchado una vez solamente, juzgó que sabía bastante, y estaba en lo cierto, gracias a sus propios descubrimientos o a las enseñanzas ajenas que recibiera anteriormente. Acaso consideró insignificante mi doctrina o, tercera posibilidad, temió que no fuese adecuada para él, por demasiado elevada, y realmente no se sintió capaz de vivir conforme a la razón y a la virtud. Pero si considera de poco valor mi enseñanza, está en contradicción con muchos testigos que sostienen lo contrario y que en esta materia serían árbitros infinitamente más autorizados que Dionisio. Si había descubierto o aprendido esos conocimientos, debía estimar, por tanto, que son dignos de la educación de un alma libre. ¿Cómo se entiende, entonces, de no ser un hombre absurdo, que haya despreciado con tanta indiferencia a su guía y tutor? Porque me ha despreciado de la manera que voy a relatar.*

---

(10) Fórmula de atestación cuyo sentido es también, que Zeus sepa, pongo por testigo a Zeus. En beocio se dice ἴττω Δεύς por ἴστω Ζεύς (Cf. Souilhé, ob. cit., 55.) Platón debe haber escrito la expresión completa tal como la pronunciaba el tebano, pero, quizás por error del copista, aparece aquí sólo el verbo en beocio, no así el nombre del dios.

TRES POEMAS DE KAVAFIS

KONSTANTINOS KAVAFIS fué un poeta griego nacido en la poliglota Alejandría de Egipto en 1868. Pasó casi toda su vida en su ciudad natal, muriendo allí en 1933, sin haber residido nunca en la madre patria. La edición de sus obras, aparecida poco después de su muerte, comprende 154 poemas, lo único que resta de cincuenta años de producción, debido a que él mismo destruía, anualmente, la mayor parte de sus trabajos más recientes. El talento poético de Kavafis plasma sólo en su edad madura y continúa desarrollándose hasta su muerte, que deja a sus colegas la extraña impresión de una pérdida prematura.

Kavafis permanece fuera de toda tradición. Fué el más original poeta entre sus coetáneos. Estuvo vinculado no al presente, sino al pasado, a un mundo que sólo conocía por los libros, pero al que hizo vivir mediante la fuerza de su genio. No prestó especial atención a la gran época de la Grecia clásica ni compartió la concepción romántica de la Hélade como un mundo de dioses y de héroes, hogar de la libertad y cuna de la civilización, ni el amor parnasiano por los aspectos estatuarios y pictóricos de la vida griega.

En cambio, le interesó profundamente el variado mundo surgido de las conquistas de Alejandro el Macedón, que comprendía a hombres que no eran de raza helénica y que hablaban griego con entonaciones asiáticas y sintaxis defectuosa. Kavafis halló en el mundo helenístico las raíces de que carecía en la Alejandría contemporánea y el fondo que explicaba e iluminaba muchos capítulos de la experiencia humana. No necesita indicar a sus lectores lo que sus símbolos significan; su mundo es familiar a la mayoría de la gente culta y tiene ya para ella algún contenido.

La vinculación de Kavafis con el pasado y con la historia ha sido expresada por C. M. Bowra —cuyo estudio en *The Creative Experiment* (London, 1949) he utilizado para esta noticia— en los siguientes términos, tan justos: *"His interest in history was so vivid that he learned its lessons with a peculiar attention and saw in many famous episodes examples of recurring human problems. (...) He was interested not in the great lessons of history but in its smaller episodes, in which he saw more human interest than in the triumphs of heroes. The world of the past must come alive for him and he confined himself in those sections of it which could be interpreted by the present and in their turn help to interpret it. (...) This concern with the past was not a escape from life, but a fuller interest in it, a way to see perennial issues in their right perspective and their real importance. (...) He pierced through the local and ephemeral qualities of a situation to its permanent character and created not a record of history but an imaginative criticism of life."*

El crítico inglés Ian Scott-Kilvert, con quien coincido incidentalmente, destaca otros dos temas característicos de la poesía de Kavafis: el valor de los vencidos que pueden prever su destino, y la derrota de la voluntad frente a la tentación física. Kavafis compara a aquellos cuyo valor admira con los héroes que murieron en las Termópilas. Exalta a los que se saben destinados a la destrucción, pero que igual continúan luchando y hasta por momentos llegan a confiar en su triunfo. Este respeto por el valor y el carácter humanos es quizás una de las más características notas de Kavafis, según apunta Bowra: *"He had, as many Greeks have, a real love and admiration for the courage which accepts hard facts without complaint and sets to work to make the best of a bad situation"*.

Doy a continuación el texto de tres poemas de Kavafis, publicado en la revista *Nine* (II, 1, London, 1949-50). He utilizado este texto griego, cuyas innumerables erratas debí corregir previamente, en la imposibilidad de procurarme la edición original. Lo he traducido literalmente en prosa, conservando la alineación del poema.

EL DIOS ABANDONA A MARCO ANTONIO

Si repentinamente a medianoche oyes
que pasa un invisible tiaso
con dulce música y claras voces,
no te lamentes de que la fortuna te abandona,
de que fracasaron tus empresas
y de que los planes todos de tu vida se arruinaron.
Mas, como preparado de antemano, como un valiente,
despídete de ella, de la Alejandría que te huye.
Ante todo, no te burles de tus temores diciéndote
que eran un sueño o que tus oídos te mintieron;
tan fútiles esperanzas nunca admitas.
Mas, como preparado de antemano, como un valiente,
cual conviene a tí, que tan digno eres de ser honrado por tal ciudad,
aproxímate y permanece firme junto al postigo,
y escucha a los que pasan, pero no
con las invocaciones y las quejas de los cobardes,
sino gozando por vez postrera del eco
de los dulces instrumentos del místico tiaso,
y despídete de ella, de la Alejandría que pierdes [1].

ÉL JURA

¡Él jura tantas veces que iniciará una vida pura!
Pero siempre que llega la noche con su persuasión,
con sus transacciones y con sus promesas;
pero siempre que llega la noche con la potencia
del cuerpo que desea y que reclama, al mismo
placer fatal, extraviado, se abandona nuevamente [2].

ΑΠΟΛΕΙΠΕΙΝ Ο ΘΕΟΣ ΑΝΤΩΝΙΟΝ.

Σὰν ἔξαφνα ὥρα μεσάνυχτ' ἀκουσθεῖ
ἀόρατος θίασος νὰ περνᾶ
μὲ μουσικὲς ἐξαίσιες, μὲ φωνὲς—
τὴν τύχη σου ποῦ ἐνδίδει πιά, τὰ ἔργα σου
ποῦ ἀπέτυχαν, τὰ σχέδια τῆς ζωῆς σου
ποῦ βγῆκαν ὅλα πλάνες μὴ ἀνοφέλετα θρηνήσεις.
Σὰν ἕτοιμος ἀπὸ καιρό, σὰ θαρραλέος,
ἀποχαιρέτα τὴν, τὴν Ἀλεξάνδρεια ποῦ φεύγει.
Πρὸ πάντων νὰ μὴ γελασθεῖς, μὴν πεῖς πῶς ἦταν
ἕνα ὄνειρο, πῶς ἀπατήθηκεν ἡ ἀκοή σου·
μάταιες ἐλπίδες τέτοιες μὴν καταδεχθεῖς.
Σὰν ἕτοιμος ἀπὸ καιρό, σὰ θαρραλέος,
σὰν ποῦ ταιριάζει σε ποῦ ἀξιώθηκες μία τέτοια πόλι,
πλησίασε σταθερὰ πρὸς τὸ παράθυρο,
κἰ ἄκουσε με συγκίνησιν, ἀλλ' ὄχι
μὲ τῶν δειλῶν τὰ παρακάλια καὶ παράπονα,
ὡς τελευταία ἀπόλαυσι τοὺς ἤχους
τὰ ἐξαίσια ὄργανα τοῦ μυστικοῦ θιάσου,
κἰ ἀποχαιρέτα την, τὴν Ἀλεξάνδρεια ποῦ χάνεις.

ΟΜΝΥΕΙ

Ὀμνύει κάθε τόσο ν' ἀρχίσει πιὸ καλὴ ζωή.
Ἀλλ' ὅταν ἔλθ' ἡ νύχτα μὲ τὲς δικές της συμβουλές,
μὲ τοὺς συμβιβασμούς της, καὶ μὲ τὲς ὑποσχέσεις της·
ἀλλ' ὅταν ἔλθ' ἡ νύχτα μὲ τὴν δική της δύναμι
τοῦ σώματος ποῦ θέλει καὶ ζητεῖ, στὴν ἴδια
μοιραία χαρά, χαμένος, ξαναπιαίνει.

EN EL AÑO 200 ANTES DE CRISTO

Alejandro, hijo de Filipo, y los helenos excepto los lacedemonios.

Podemos perfectamente suponer
que permanecieron del todo indiferentes en Esparta
ante esta inscripción: "Excepto los lacedemonios".
Naturalmente. No eran los espartanos
hombres para ser conducidos ni para recibir órdenes
cual esclavos costosos. Y por otra parte,
una expedición panhelénica sin
un rey espartano para comandarla en jefe
no les parecería de grande importancia.
Certísimamente; "excepto los lacedemonios"
es también un punto de vista. Lo comprendemos.

Así, excepto los lacedemonios, combatieron en el Gránico,
y luego combatieron en Isos; y en la batalla final
en que fué derrotado el terrible ejército
que en Árbelas concentraron los persas,
y que de Árbelas partió buscando la victoria, y fué aniquilado.

Y de esta maravillosa expedición panhelénica,
la victoriosa, la magnífica,
la renombrada, la gloriosa,
que se hizo célebre cual ninguna otra,
de esta incomparable expedición alzamos nosotros
un nuevo y espacioso mundo helénico.

Nosotros, los alejandrinos, los de Antioquía,
los de Seleucia, y los innumerables
helenos que quedan en Egipto y en Siria,
y los de Media y los de Persia, y tantos otros,
con dominios extensos,
con la acción hábil de la sagaz adaptación.
Y el habla común helénica
que llevamos hasta el centro de la Bactriana, y hasta la India.

¿Y qué decir ahora de los lacedemonios? [3]

ΣΤΑ. 200 Π. Χ.

"Ἀλέξανδρος Φιλίππου καὶ οἱ "Ελληνες πλὴν Λακεδαιμονίων"

Μποροῦμε κάλλιστα νὰ φαντασθοῦμε
πῶς θ'ἀδιαφόρησαν παντάπασι στὴν Σπάρτη
Γιὰ τὴν ἐπιγραφὴν αὐτή. "Πλὴν Λακεδαιμονίων"
μὰ φυσικά. Δὲν ἦσαν οἱ Σπαρτιᾶται
Γιὰ νὰ τοὺς ὁδηγοῦν καὶ γιὰ νὰ τοὺς προστάζουν
σὰν πολυτίμους ὑπηρέτας. "Ἀλλωστε
μία πανελλήνια ἐκστρατεία χωρὶς
Σπαρτιάτη βασιλέα γι' ἀρχηγὸ
δὲν θὰ τοὺς φαίνονταν πολλῆς περιωπῆς
"Α βεβαιότατα "πλὴν Λακεδαιμονίων"
Εἶναι καὶ αὐτὴ μία στάσις. Νοιώθεται.

"Ετσι, πλὴν Λακεδαιμονίων στὸν Γρανικό.
καὶ στὴν "Ισσο μετά· καὶ στὴν τελειωτικὴ
τὴν μάχη, ὅπου ἐσαρώθη ὁ φοβερὸς στρατὸς
ποὺ στ' "Αρβηλα συγκέντρωσαν οἱ Πέρσαι·
ποὺ ἀπ' τ' "Αρβηλα ξεκίνησε γιὰ νίκην, κ'ἐσαρώθη.
κι' ἀπ' τὴν θαυμάσια πανελλήνιαν ἐκστρατεία,
τὴν νικηφόρα, τὴν περίλαμπρη,
τὴν περιλάλητη, τὴν δοξασμένη
ὡς ἄλλη δὲν δοξάσθηκε, καμιά,
τὴν ἀπαράμιλλη· βγήκαμ' ἐμεῖς·
ἑλληνικὸς καινούριος κόσμος, μέγας.

'Εμεῖς· οἱ 'Αλεξανδρεῖς, οἱ 'Αντιοχεῖς,
οἱ Σελευκεῖς, κ'οἱ πολυάριθμοι
ἐπίλοιποι "Ελληνες Αἰγύπτου καὶ Σύριας,
κ'οἱ ἐν Μηδίᾳ, κ'οἱ ἐν Περσίδι, κι' ὅσοι ἄλλοι,
Μὲ τὲς ἐκτεταμένες ἐπικράτειες,
μὲ τὴν ποικίλη δρᾶσι τῶν στοχαστικῶν προσαρμογῶν
Καὶ τὴν Κοινὴν Ἑλληνικὴ Λαλιὰ
ὡς μέσα στὴν Βακτριανὴ τὴν πηγαμεν, ὡς τοὺς 'Ινδούς.

Γιὰ Λακεδαιμονίους νὰ μιλοῦμε τώρα!

1. Kavafis se inspira en el pasaje en que Plutarco (Antonio, 75) narra el abandono del vencido de Actium por el dios en quien más confiaba y a quien siempre pretendió parecerse. Este pasaje motivó también una escena de Shakespeare en Antony and Cleopatra (IV, iii, 16):

'T is the god Hercules, whom Antony loved,
Now leaves him.

Se equivoca Ian Scott-Kilvert al pretender rectificar a Shakespeare quien, según él, se refiere erróneamente al dios Hércules en tanto que Plutarco y Kavafis aluden a Dionisos. De una atenta lectura de la fuente citada se deduce que el dios es Hércules, como claramente lo expresa Plutarco en otro lugar de la misma biografía (Antonio, 4). Los Antonios se decían heráclidas; la varonil figura de Marco Antonio se asemejaba a las imágenes de Hércules, y él procuraba acentuar ese parecido con su modo de vestir.

Shakespeare siguió cuidadosamente a su autoridad, que conoció a través de la traducción inglesa de Sir Thomas North, hecha sobre la versión de Jacques Amyot. Kavafis también se refiere —como Plutarco y como Shakespeare— al dios Hércules. El empleo de la palabra thíasos ha hecho creer a Scott-Kilvert que se trataba de una turba dionisíaca. Dicho término no se aplica únicamente a los que festejaban a Dionisos, sino a todo grupo de personas que celebre la fiesta de cualquier dios con cantos, bailes y banquetes. Y de un modo general, la voz tiaso sirve para designar una cuadrilla alegre y bulliciosa.

Kavafis considera el abandono de Marco Antonio por su genio tutelar no como una ocasión para desesperarse, sino como una oportunidad para demostrar su intrepidez y su gratitud por todo el brillante pasado de que disfrutó.

2. Otro tema característico de su poesía es la derrota de la voluntad frente a la incitación física. Kavafis comprende la debilidad humana ante la tentación: cree que la carne siempre triunfará sobre las resistencias que se le opongan, lo que añade a su verso un elemento irónico y fatalista.

3. Inspira este poema la fórmula tan llena de sentido que Alejandro —según relatan Arriano Anábasis, I, 16, 7), Plutarco Alejandro, 16) y Q. Curtius Rufus (II, 5)—, hizo poner por dedicatoria de las trescientas panoplias enviadas como trofeo al Partenón, luego de su victoria del Gránico sobre Darío Codomano (Junio 334 a. C.).

Kavafis presenta el resultado visto por un hombre del año 200 a. C. que comprende la importancia que tiene para la historia universal la helenización del Oriente a consecuencia de las victorias del strategós autokrátor de los helenos.

La orgullosa Esparta, al abstenerse persistentemente de asistir al Sinédrion de Corinto y de adherirse al pacto federal, se privó también de participar de la gloria alejandrea. Quizá pensaban los espartanos, como expresa la inscripción de una estela de Priene, que "no se puede dar nada más hermoso a los griegos que la libertad". Kavafis interpreta la actitud espartana al tiempo que censura su estrechez de miras que les impidió colaborar en el extraordinario milagro del mundo creado por el héroe de la fusión de las razas y por sus epígonos.

COMISION DEL PAPEL
Esta publicación está amparada
por el Art. 79 de la Ley 13.349
IMPRESO POR LA DIVISION
PUBLICACIONES Y EDICIONES
UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
Depósito Legal 123.418

FE DE ERRATAS

Pág. 7 donde dice (1) Vigília, 2, 1976 debe decir: **Vigília, 2, Montevideo, 1976**

Pág. 8 donde dice **Pausaías**, debe decir: **Pausanías.**
donde dice **Diodoros.**

Pág. 9 donde dice **Anazagoras**, debe decir: **Anaxagoras**
donde dice **el que un día**, debe decir: **lo que un día.**

Pág. 13 donde dice (1) Número, 5, 1949 debe decir (1) **Número, 5, Montevideo, 1949.**

Pág. 37, donde dice (1) Número, 19, 1952 debe decir: (1) **Número, 19, Montevideo, 1952**

Pág. 45 donde dice (1) Número, 10-11, 1950 debe decir: (1) **Número, 10-11, Montevideo, 1950**